

EL «IUS DIVINUM» DE LA CONFESION INTEGRAL Y SECRETA DE LOS PECADOS

(La Teología española del XVI, testigo
de la interpretación de Trento)

AUGUSTO SARMIENTO

I. PLANTEAMIENTO Y LÍMITES DE LA CUESTIÓN

El Concilio de Trento expone la doctrina sobre el sacramento de la Penitencia —también la de los demás sacramentos— dentro de la perspectiva del misterio pascual. «Con este sacramento —dice expresamente el Concilio— a los que han caído después del Bautismo se les hace partícipes del beneficio de la muerte de Cristo»¹. Por otra parte, la confesión de los pecados, según recuerda el mismo Concilio, está unida a la verdadera conversión y satisfacción por los pecados: en efecto, el arrepentimiento es la razón de que se confiesen los pecados y se dé la satisfacción debida por ellos². Es decir, el Concilio no hace una consideración aislada de la confesión sino dentro del contexto más amplio de la conversión que, cuando es verdadera, lleva, como por connaturalidad, a la manifestación de los pecados al confesor³.

Son estas unas observaciones que me parece imprescindible hacer a la hora de acercarse al estudio de cualquiera de los aspectos relacionados con la confesión, según el tratamiento que de ese sacramento se hizo en Trento. En otro caso, se corre el riesgo de no penetrar adecuadamente en el sentido de los textos y afirmaciones conciliares.

En este momento interesa detenernos en el pensamiento del Concilio sobre la necesidad de la confesión; de la que habla, fundamentalmente, en los cánones 4, 6 y 7 sobre la doctrina del sacra-

1. D. 894.

2. Cfr. D. 914.

3. Cfr. D. 896.

mento de la Penitencia⁴, de la sesión XIV, y en el capítulo 5 del mismo Decreto⁵. Lo que el Concilio enseña se puede resumir en las siguientes afirmaciones:

—por institución y derecho divino la confesión sacramental de los pecados es necesaria para la salvación;

—se trata de la confesión íntegra —numérica y específica— de los pecados mortales cometidos después del bautismo.

—y, aunque no se dice que la confesión auricular y secreta de los pecados es de derecho divino, se afirma expresamente que no es ajena a la institución y mandato de Cristo.

Con la formulación literal de la doctrina del Concilio todos los católicos están evidentemente de acuerdo. Las diferencias comienzan al señalar el sentido de las tesis formuladas. ¿Qué sentido tiene la expresión «confesión íntegra de los pecados»? ¿Hasta qué punto sería suficiente con la «confesión genérica» de los pecados, para observar el derecho divino de la confesión de los mismos? Por otro lado, ¿cuál es el alcance del *ius divinum*? ¿Es algo de tal manera unido a la institución divina que la Iglesia sólo puede transmitir y custodiar, pero jamás modificar o sustituir? O, ¿se puede entender como algo que, aunque derivado de la institución divina, de tal manera entra dentro de la potestad de la Iglesia que, en el futuro, lo podría cambiar, como si se tratara de actos disciplinarios o de culto? Y también, ¿el sentido del *ius divinum* de la necesidad de la confesión es el mismo cuando se refiere al sacramento, y cuando se dice de la confesión íntegra y secreta de los pecados?

La contestación a estas preguntas, sin embargo, no va a hacerse —en estas páginas— a partir del mismo Concilio. Primero porque existen ya estudios que lo hacen —cierto que con un valor muy desigual⁶—; y después, porque se presentan trabajos en esa línea

4. D. 914, 916, 917.

5. D. 899-901.

6. Cfr. M. NICOLAU, «*Ius divinum*» acerca de la confesión en el Concilio de Trento, en «Revista Española de Teología» 32 (1972) pp. 419-440. En el volumen *El Sacramento de la Penitencia. XXX Semana Española de Teología* (1970), Madrid 1971, pp. 566, existen algunos artículos sobre esta temática: R. FRANCO, *La confesión en el Concilio de Trento: exégesis e interpretación*, pp. 303-316; J. M. PÉREZ DE LOS RÍOS, *Confesión genérica, específica y numérica en el Concilio de Trento*, pp. 345-371; J. L. LARRABE, *La confesión de los pecados según el Concilio de Trento*, pp. 316-344. Se pueden citar además como estudios relacionados con esta cuestión: Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione*, en «Magistero e Morale», Bologna 1970, pp. 101-209; G. ESCUDE, *La doctrina de la confesión íntegra desde el IV Concilio de Letrán hasta el Concilio de Trento*, Barcelona 1967; F. GIL DE LAS

dentro de este mismo Simposio. Por eso, en orden a llegar a precisar el sentido de la doctrina de Trento sobre los interrogantes planteados elijo otro camino que parece también válido y sugestivo: analizar el tratamiento que da a esa problemática la teología contemporánea. En concreto, el que realizan los grandes teólogos de la Escuela de Salamanca en la España del siglo XVI: M. Cano (1509-1560), D. de Soto (1459-1560) y D. Báñez (1528-1604). Algunos de ellos, además, estuvieron presentes en el mismo Concilio, teniendo su teología —en el caso de Cano— una gran influencia en la elaboración del decreto tridentino sobre la Penitencia⁷.

De los autores estudiados sólo D. Báñez incorpora a sus escritos el decreto de Trento sobre la Penitencia. Cano pronuncia la *Relectio de Poenitentiae Sacramento* en la Universidad de Salamanca en 1548 y se imprime en 1550, antes —por tanto— de la segunda época del Concilio. Pero a pesar de que durante su vida se vuelve a editar varias veces, después ya de la promulgación de la doctrina de la Penitencia en Trento, el 25 de noviembre de 1551, no tiene necesidad alguna de modificar las ideas expuestas en la Relección. Lo mismo ocurre con la obra de D. de Soto —*Commentarium in IV Sententiarum*— publicada en Salamanca, en 1557, seis años después de la doctrina de Trento acerca de la Confesión. Lo que venían enseñando en la cátedra salmantina ha sido confirmado por el Concilio. Por eso —decía— constituyen un camino válido para determinar el sentido de las definiciones conciliares: a través de sus escritos podemos conocer qué significado tenían las expresiones y afirmaciones —usadas por el Concilio— sobre la necesidad de la confesión íntegra y secreta de los pecados y sobre el *ius divinum* de la confesión, en los años anteriores y posteriores a Trento; de rechazo, por tanto, se llega hasta el sentido que el Concilio quiso dar a esas expresiones. Sobre todo, si —así sucede con Báñez— en la cita a la sesión XIV de Trento, se recurre a los escritos de Cano y de Soto para argumentar y explicar los decretos conciliares.

De todos modos, el valor que hay que dar a la teología de estos autores en relación con el sentido de la doctrina del Concilio no es otro que el de ser testigos de la interpretación que entonces se hacía.

HERAS, *Carácter judicial de la absolución sacramental según el Concilio de Trento*, en «Burgense» 3 (1962) pp. 117-175; etc.

7. Cfr. V. D. CARRO, *El maestro Fr. Pedro de Soto, y las controversias político-teológicas en el siglo XVI*, II, Salamanca 1950, p. 727; cfr. A. MICHEL, *Pénitence*, en DTC 12, col. 1077.

No se pretende interpretar el Concilio por estos autores. Me acerco a ellos tan sólo —y me parece bastante— como testigos cualificados de la enseñanza tridentina.

El pensamiento de Cano es estudiado en la *Relectio de Poenitentiae Sacramento*, impresa —según decía— en 1550⁸. Se analizan las partes V y VI sobre la necesidad y el precepto del sacramento de la Penitencia. Para Soto recurrimos al Comentario al IV *Sententiarum* —del año 1557—, especialmente a la D. 1— sobre los sacramentos en general— y a las D. 14 y 18, dedicadas ya al sacramento de la Confesión⁹. Y por último a D. Báñez lo estudiamos en los Comentarios a la III parte y al Suplemento de esta III parte de la *Summa*: los primeros pertenecen a los cursos 1591-94, y los del Suplemento a los de 1579-80¹⁰.

La cuestión que en estas páginas se plantea tiene un indudable interés doctrinal y pastoral. Ya que está estrechamente relacionada con la justa renovación del sacramento de la Penitencia, pedida por el Vaticano II¹¹ y llevada a cabo por el *Ordo Poenitentiae*¹². En efecto, según sean las contestaciones que se formulen a las cuestiones anteriormente planteadas —y el significado de las mismas— así serán, en definitiva, las renovaciones pastorales que se apliquen. No es de extrañar —por eso— que no falten quienes aboguen por la supresión o sustitución de la confesión numérica y específica de los pecados. (Evidentemente, fuera de las circunstancias de imposibilidad o de urgente necesidad). Porque se ha escrito, incluso, que la

8. En el presente estudio se usa la edición recogida en M. CANI, *Opera*, II, in typographia Raimundo Ruiz, Matriti 1971, pp. 442-648. Citaré: *De poenit.*, seguido del número de página. Sobre la vida y la obra de M. Cano, así como sobre la bibliografía más principal en torno a este autor, puede consultarse a R. HERNÁNDEZ, «voz» Cano, *Melchor*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica en España*, I, Madrid 1972, pp. 333-334.

9. Utilizo la edición de 1575: F. DOMINICI SOTO, *In quantum (quem vocant) Sententiarum*, I, Venetiis, Apud Io. Mariam Lenum, 1575 (La primera edición es de 1557). A esta edición corresponden las páginas a las que se remite en las citas. Se pueden encontrar noticias generales sobre la vida, obra y bibliografía de Soto en G. FRAILE, «voz» Soto, *Domingo de*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica en España*, IV, Madrid 1975, pp. 2.507-2.508.

10. Seguimos la edición de V. Beltrán de Heredia: DOMINGO BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la Tercera Parte de Santo Tomás*, II/2 Madrid 1953. En relación con este autor está el artículo («voz» Báñez, *Domingo*) de R. HERNÁNDEZ, en *Diccionario de Historia Eclesiástica en España*, I, Madrid 1972, pp. 182-183; se ofrece una breve descripción de la vida y obra de Báñez, a la vez que se dan unas orientaciones bibliográficas generales.

11. Cfr. Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 72.

12. Cfr. VV.AA., *Sobre el Sacramento de la Penitencia y las absoluciones colectivas*, Pamplona 1976, pp. 40-49.

doctrina de Trento podría constituir un obstáculo para la deseada renovación pastoral¹³.

II. LA NECESIDAD DE LA CONFESIÓN ÍNTEGRA Y SECRETA DE LOS PECADOS EN LA TEOLOGÍA ESPAÑOLA DEL XVI

1. M. Cano (a. 1550)

A. El «*ius divinum*» de la integridad de la confesión

a. La integridad de la confesión

«La obligación de confesar todos los pecados mortales —afirma Cano en forma de tesis— está exigida por el derecho divino». «Es la consecuencia necesaria —sigue diciendo— de la necesidad del sacramento de la Penitencia para la remisión de los pecados»¹⁴.

Dos cosas interesa resaltar aquí, en relación con nuestro objetivo: primero, la obligación de la integridad de la confesión; y, en segundo lugar, el derecho divino de esa obligación. De ambas cuestiones se ocupa Cano en las partes V y VI de la Relección.

El tema de la necesidad de la confesión se puede plantear en relación con el sacramento, y también en relación con la confesión en cuanto que es parte y materia del sacramento. Cano, siguiendo al Concilio, tiene presente uno y otro sentido.

Lo que ahora, sin embargo, interesa es tratar de la necesidad de la confesión, en el segundo sentido: como parte y materia del sacramento de la Penitencia. De ésta afirma Cano, en primer lugar, que es necesaria para la salvación; se entiende —continúa diciendo— de la confesión de todos los pecados mortales, tanto públicos o externos como ocultos o secretos¹⁵.

A esta conclusión se llega, por una parte, desde la consideración de la institución y necesidad del sacramento de la Penitencia del que la confesión es una parte y cuasi materia¹⁶, y también, desde el carácter judicial que distingue *esencialmente* el perdón sacramen-

13. Cfr. R. FRANCO, *La confesión en el Concilio de Trento: exégesis e interpretación*, cit., p. 301.

14. *De poenit.*, p. 442.

15. *De poenit.*, p. 542.

16. *De poenit.*, p. 532.

tal de los pecados. Porque «nadie puede negar —hacerlo sería una herejía, subraya Cano—, que el sacramento de la Penitencia ha sido instituido por Cristo a manera de juicio; lo que quiere decir que los sacerdotes, cuando absuelven, son verdaderos jueces, instituidos como tales por Cristo Nuestro Señor. Se equivocan, en efecto —continúa— quienes piensan que los confesores son jueces árbitros, es decir, que tienen la potestad que les confieren los que van a ser juzgados. Y no es así, porque la potestad de perdonar los pecados no se la pueden comunicar al sacerdote los pecadores, sino únicamente Cristo, en el nombre del cual aquellos actúan como jueces delegados»¹⁷.

Los sacerdotes, por tanto, para proceder como verdaderos jueces y vicarios de Cristo y para no actuar de una manera absurda, deben conocer los pecados¹⁸. Y como, además, han sido constituidos jueces de todos los pecados, tanto públicos como ocultos, tanto externos como internos¹⁹, se deduce, sin lugar a dudas, que la confesión ha de extenderse a todos los pecados —cualesquiera que sean—, con tal de que efectivamente lo sean. En otro caso ni podría hablarse del carácter judicial del sacramento de la Penitencia, ni de que este sacramento es necesario para la salvación.

b. El «*ius divinum*»

La integridad de la confesión —no sólo la confesión genérica— es exigida, dice Cano, por derecho divino. Una expresión —como la de «por institución divina»— que Cano emplea con mucha frecuencia, refiriéndose a la confesión. Y debe entenderse tanto en el sentido de que la confesión de todos los pecados mortales ha sido instituida por Cristo como necesaria para la salvación, como en el sentido de que, además, el Señor así lo ha preceptuado. Es decir, la integridad de la confesión es necesaria para la salvación tanto con necesidad de medio como con necesidad de precepto. Una y otra cosa, por derecho divino.

Para Cano esta doctrina no ofrece ninguna duda. Y aunque es consciente de las dificultades que se presentan contra el *ius divinum* de la integridad de la confesión, tanto dentro —Erasmus, etc...—

17. *De poenit.*, p. 530.

18. *De poenit.*, p. 531.

19. *De poenit.*, p. 531.

como fuera de la Iglesia —Wiclef, Lutero...—²⁰, su pensamiento se manifiesta sin fisuras: «la integridad de la confesión es exigida por institución divina, ya que el que instituyó la confesión, la instituyó íntegra, y no manca ni mutilada. Las obras de Dios, en efecto, son perfectas»²¹. La integridad pues, se concluye, del hecho mismo de la institución por Cristo del sacramento de la Penitencia, y de la confesión. Este es también el camino seguido para probar la existencia del precepto divino de la confesión: «el sacramento de la Penitencia —dice Cano a este propósito— es necesario para la salvación. Ahora bien, este sacramento no puede existir sin la confesión, que es la materia principal del sacramento. Siendo, por tanto, necesario para la salvación, confesar los pecados mortales, se deduce manifiestamente que tiene que existir el precepto divino de la confesión»²².

Pero, ¿qué sentido tiene aquí *ius divinum*? Para Cano —sobre todo si se compara con lo que sostiene en relación con la confesión auricular— el *ius divinum* de la necesidad de la integridad de la confesión ha de entenderse como instituida y determinada así por el mismo Cristo. Se opone, pues, a institución humana; lo que tendría lugar —dice— cuando la necesidad de la integridad hubiera sido introducida por las determinaciones de la Iglesia o de los Concilios²³. Esa necesidad de la integridad de la confesión como debida al mismo Cristo es demostrada por la Escritura, la tradición y el uso de la Iglesia; por otra parte, la misma razón así lo descubre a partir de la institución divina —por el mismo Cristo— de la confesión²⁴.

Referida a la institución del sacramento de la Penitencia la expresión *ius divinum* quiere decir que ese sacramento ha sido instituido por Cristo mismo («a solo Christo»)²⁵. El mismo alcance es el que debe darse a esa expresión cuando se aplica a la necesidad de la integridad de la confesión. No sería *a solo Christo* —comenta Cano—, si se hubiera debido a los apóstoles, en cuyo caso —sigue argumentando contra San Buenaventura— la confesión sacramental ya no sería de derecho divino²⁶.

Las pruebas, sin embargo, a favor del *ius divinum* —que repito tiene el mismo significado cuando se refiere a la institución y ne-

20. *De poenit.*, p. 541.

21. *De poenit.*, p. 562.

22. *De poenit.*, p. 558.

23. *De poenit.*, p. 558; p. 532.

24. *De poenit.*, p. 562; p. 563.

25. *De poenit.*, p. 530.

26. *De poenit.*, p. 528.

cesidad del sacramento que cuando se dice de la necesidad de la integridad de la confesión— no son siempre las mismas ni proceden de la misma manera. Aunque siempre —explícita o implícitamente— hacen ver que son suministradas por la Escritura.

B. El «*ius divinum*» de la confesión auricular y secreta

a. La confesión auricular y secreta

Este tema es tratado por Cano en conexión y como consecuencia directa de la integridad de la confesión. En efecto, la cuestión que verdaderamente se debate dentro de la integridad de la confesión, es la necesidad, o no, —y consiguiente obligación— de confesar los pecados interiores y ocultos; y, más radicalmente todavía, lo que a veces está implicado es la existencia misma de esos pecados: es decir, si se dan otros pecados, verdaderamente tales, además de los externos y públicos. Porque negar o concluir la no necesidad de confesar los pecados ocultos, sólo es posible cuando, o no se los tiene por pecados, o al perdón sacramental de la confesión se le ha desprovisto de su carácter judicial, equiparándole —por ejemplo— con cualquier forma de indulto o amnistía.

Según Cano, el carácter auricular y secreto de la confesión es tan necesario como su misma integridad. Y lo es, porque esa es la única manera de que pueda darse la integridad necesaria —por institución divina— para la salvación, como había dicho antes. Las palabras de Cano son claras y terminantes: «En consecuencia —dice— se desprende clarísimamente que la confesión secreta de los pecados ocultos (algunos la llaman auricular, otros oculta) es de institución divina, no humana, es decir, Cristo ha instituido que los pecados secretos se confiesen secretamente»²⁷. Entre las pruebas que Cano esgrime en apoyo de su tesis, está la del respeto y congruencia con que Dios trata siempre al hombre: no hubiera procedido racionalmente en el caso de que se exigiera la confesión pública de los pecados ocultos²⁸.

b. El «*ius divinum*»

Acaba de decirse que, para Cano, la integridad y carácter secre-

27. *De poenit.*, p. 543.

28. *De poenit.*, p. 543.

to de la confesión son inseparables de su misma necesidad. Que sea secreta es el medio necesario para que se pueda observar la integridad.

Por esa misma razón —sigo interpretando a Cano— el carácter secreto de la confesión es tan de derecho divino como la integridad. Lo que quiere decir que aquél ha sido determinado por el mismo Cristo²⁹. No es pues, resultado de los hombres³⁰, ni siquiera de la Iglesia³¹. Por eso precisamente no está en la potestad de la Iglesia cambiar o modificar ese modo de confesar secretamente los pecados ocultos y secretos³².

En otro contexto —al hablar de la necesidad de la confesión para recibir la Comunión: «si el *ius divinum* obliga a la confesión cuando se tienen pecados mortales y se quiere comulgar»— Cano explica aún más su concepto del *ius divinum*: «llamamos —dice— *ius divinum* al que, ha venido («per manus») de Cristo a los apóstoles, y de éstos hasta nosotros»³³.

Con todo, al hablar del *ius divinum* de la confesión auricular y secreta hay una diferencia respecto de la integridad de la confesión: aquél —asegura Cano— es *ex consequenti*³⁴: deriva del hecho de que haya que confesar todos los pecados mortales —también los ocultos— y de que esa confesión haya de hacerse de manera racional; y la ley natural pide que los pecados ocultos y secretos se manifiesten tan sólo en oculto y en secreto.

2. D. De Soto (a. 1557)

A. El «*ius divinum*» de la integridad de la confesión

a. La integridad de la confesión

Soto trata expresamente de esta cuestión y se pregunta «si la confesión tiene que ser íntegra, es decir, si el penitente está obligado a confesar todos los pecados, de tal manera que hayan de manifestarse todos ellos con sus circunstancias, debiéndose además con-

29. *De poenit.*, p. 543.

30. *De poenit.*, p. 543.

31. *De poenit.*, p. 543.

32. *De poenit.*, pp. 543-544.

33. *De poenit.*, p. 635.

34. *De poenit.*, p. 543.

fesarse todos ellos al mismo sacerdote»³⁵. A lo que contesta: «Todo fiel cristiano está obligado a confesar todos los pecados mortales que haya cometido después del bautismo, los haya cometido en el corazón, de palabra o de obra»³⁶.

Soto, evidentemente, se refiere a la confesión sacramental; esa parte que, juntamente con la contricción y la satisfacción, forma la cuasi materia del sacramento de la Penitencia y que se define como «la acusación sacramental de los pecado sen orden a obtener el perdón de los mismos por la virtud del poder de las llaves de la Iglesia»³⁷.

Porque en la cuestión sobre la necesidad de la confesión —así lo hacen todos los autores estudiados— hay que distinguir entre la necesidad del sacramento de la confesión y la necesidad de la confesión, en cuanto es parte de ese sacramento. Otra cosa es —también hay que tenerlo en cuenta— la necesidad de la integridad de la confesión. Aunque, ciertamente, se trata de cuestiones, tan relacionadas entre sí que la negación de cualquiera de ellas implica, no pocas veces, la negación de las demás, según demuestra la historia de la teología acerca del sacramento de la Penitencia. Por ejemplo —dice Soto—, ese ha sido el proceder de Wiclef y de Lutero que, negando la obligación de confesar los pecados ocultos y del corazón, terminaron por no admitir tampoco la necesidad de la integridad de la confesión e, incluso, del sacramento de la confesión³⁸. Lo mismo, aunque en otra línea —sigue diciendo—, le ha ocurrido a Pedro de Osma, condenado por Sixto IV y el Concilio Comlutense.

Por eso, la demostración de Soto sobre la necesidad de la integridad de la confesión, procede por pasos y supone toda la exposición que ha hecho con anterioridad sobre la necesidad del sacramento de la Penitencia y también de la confesión³⁹. Indicativo del planteamiento a que me refiero es, por ejemplo, el hecho de que entre los que niegan la necesidad del sacramento de la Penitencia se enumeran a Wiclef y a Lutero, debido a que el primero no admite «la confesión auricular», y el otro, a que rechaza «la contricción interna de los pecados», contentándose con el sólo arrepentimiento o propósito de cambiar de vida⁴⁰.

35. *In IV*, d. 18, q. 2, a. 3, ed. cit., p. 823.

36. *In IV*, d. 18, q. 2, a. 3, ed. cit., p. 823.

37. *In IV*, d. 18, q. 2, a. 1, ed. cit., p. 820.

38. Cfr. *In IV*, d. 14, q. 1, a. 5, ed. cit., p. 663; d. 18, q. 2, a. 3, ed. cit., p. 823.

39. Cfr. *In IV*, d. 14, q. 1; d. 18, q. 1.

40. Cfr. *In IV*, d. 14, q. 1, a. 5, ed. cit., p. 663.

Pero en este momento —supuesta la necesidad del sacramento de la Penitencia y de la confesión— el interés mayor está en conocer las razones esgrimidas por Soto en favor de la integridad de la confesión sacramental. Estas se pueden reducir a tres. La primera que es presentada también por Cano, tiene —en Soto— un matiz nuevo; se apoya en la condición judicial del perdón sacramental: «Dado que los sacerdotes no pueden perdonar los pecados —escribe Soto— a no ser como jueces, y como no pueden juzgar de ellos ni de sus causas si no llegan a conocerlos a través de la llave de la ciencia, se concluye que Cristo obligó a toda su familia (a los cristianos) a confesar a los sacerdotes todos los pecados mortales, incluidos los más ocultos y secretos del corazón. Porque a los actos hay que juzgarlos por sus causas, y los actos, como dice Cristo, proceden del corazón: de ahí que esas raíces ocultas y secretas de los pecados haya que manifestarlas al confesor»⁴¹. Los otros dos argumentos son propios de Soto en relación con la Relección de Cano sobre la Penitencia. El primera hace ver cómo ni siquiera el Señor puede perdonar los pecados mortales si no es con la infusión de la gracia: y ésta no puede darse si en el pecador existiera un solo pecado mortal; a no ser que a los pecados ocultos se les niegue la razón de pecado⁴². El otro argumento consiste en explicitar el fin mismo de la confesión sacramental: toda ella encaminada a proporcionar la reconciliación y amistad con Dios, al mismo tiempo que la corrección del hombre; pero esto no puede conseguirse si el penitente no expone el estado de su corazón, tal como esté, al sacerdote⁴³.

b. El «*ius divinum*»

Soto —como hacía Cano— sostiene que la confesión tiene que ser íntegra —hay que confesar todos los pecados mortales— *ex iure divino*. Y los pasos de la argumentación de Soto —como decía antes— siguen una gradación ascendente: partiendo de que el sacramento de la Penitencia es necesario *iure divino* para la salvación, afirma que tanto la confesión como su integridad son igualmente necesarias *ex iure divino*.

41. In IV, d. 18, q. 2, a. 3, ed. cit., pp. 823-824; cfr. d. 18, q. 1, a. 1, ed. cit., pp. 798-799, 800.

42. In IV, d. 18, q. 2, a. 3, ed. cit., p. 824.

43. In IV, d. 18, q. 2, a. 3, ed. cit., p. 824.

44. In IV, d. 18, q. 1, a. 1, ed. cit., p. 798.

Ahora, sin embargo, interesa particularmente el pensamiento de Soto sobre el *ius divinum* de la necesidad de la confesión, ya que de esa verdad va a inferir —como consecuencia inmediata— el *ius divinum* de la integridad de la confesión: si ésta no se diera, ni siquiera podría hablarse de verdadera confesión.

La cuestión del *ius divinum* de la confesión viene planteada en estos términos: «¿la confesión fue instituida *iure divino* como necesaria para la salvación? ⁴⁴. Y, como Cano, Soto distingue también dos sentidos en la pregunta: el primero en relación con la necesidad de medio —«si la confesión fue *divinitus* instituida como necesaria para conseguir el fin (la salvación), de tal manera que sin ella no podemos conseguirlo ⁴⁵—; y el segundo, relativo a la necesidad de precepto —«si la confesión es, además, necesaria con necesidad de precepto, sea éste divino o humano ⁴⁶—.

Soto articula su pensamiento en unas cuantas conclusiones; contemplando —como se verá— los dos sentidos del problema.

«La confesión sacramental —dice— ha sido instituida por Cristo como necesaria para la salvación, para todos los que, después de haber sido bautizados, hubieren cometido pecado mortal... Sin lugar a dudas, pues, se entiende que si es necesaria para la salvación, lo es por derecho divino» ⁴⁷. Como argumentos principales se aducen los textos de la Escritura —Jn 20, Mt 16 y Mt 18— en los que afirma Soto: «Cristo instituye la confesión, ciertamente, como necesaria».

Para Soto tampoco ofrece duda alguna la existencia del precepto divino sobre la necesidad de la confesión. «La confesión sacramental está preceptuada por derecho divino», es decir —siguen las palabras de Soto—, «aunque se haya recuperado la gracia por la contricción, continúa existiendo por derecho divino, la obligación de confesar los pecados, cosa que estaba incluida en la misma contricción» ⁴⁸.

En contra de Escoto que sostenía que la confesión no es necesaria, sino tan sólo la vía más fácil para recuperar la caridad ⁴⁹, Soto deduce el precepto divino sobre la necesidad de la confesión a partir del mismo *ius divinum* de la confesión y del sacramento de la

45. *In IV*, d. 18, q. 1, a. 1, ed. cit., p. 798.

46. *In IV*, d. 18, q. 1, a. 1, ed. cit., p. 798.

47. *In IV*, d. 18, q. 1, a. 1, ed. cit., p. 798.

48. *In IV*, d. 18, q. 1, a. 1, ed. cit., p. 801.

49. *In IV*, d. 18, q. 1, a. 1, ed. cit., p. 802.

50. *In IV*, d. 18, q. 1, a. 1, ed. cit., p. 802.

Penitencia: «Se entiende de manera clara que el sacramento de la confesión se dio en el mismo texto de Jn 20, en el que se instituyó la confesión, como necesaria para la salvación»⁵⁰.

«En resumidas cuentas —sigue diciendo Soto— el precepto divino de confesar necesariamente los pecados —y la consiguiente obligación por parte de los hombres— que se extiende a todos los pecados, hasta los más ocultos, se prueba con argumentos solidísimos tomados del Evangelio y no sólo por el uso y las determinaciones de la Iglesia»⁵¹.

Veamos ahora el sentido que Soto da a la expresión *ius divinum* referida a la necesidad de la integridad de la confesión.

De cuanto se lleva dicho puede concluirse ya que, para Soto, decir *ius divinum* es lo mismo que decir que ha sido determinado así por Cristo. En efecto, aparte de que ese es el sentido claro de los comentarios de los textos de la Escritura sobre los que fundamenta la necesidad de la confesión íntegra —se trate de la necesidad de medio o precepto⁵²—, el pensamiento de Soto nos consta nítidamente, además, de varias maneras. En primer lugar, porque ese *ius divinum* es defendido por Soto en el sentido contrario a como era negado por los que no lo admitían. Soto lo afirma no sólo contra Wiclef, Lutero, Pedro de Osma... —que defendían que la confesión era, en definitiva, una institución Papal⁵³— sino, sobre todo, contra otros autores entre los que hay que citar al Panormitano, Durando, Erasmo, etc., quienes estando de acuerdo con la necesidad de la confesión, la deducían a partir «de la tradición de la Iglesia universal»⁵⁴.

Pero en orden a precisar el sentido del *ius divinum* tiene todavía mayor interés lo que Soto escribe contra San Buenaventura y Escoto. Porque, como es sabido, el primero sostiene que, «en el sacramento de la Penitencia, la absolución ha sido instituida por Cristo, pero la confesión no, sino solamente insinuada: los apóstoles han sido los que la han instituido, y Santiago el que la ha promulgado»⁵⁵. En parecida línea se sitúa Escoto quien sostiene que «no se puede desautorizar fácilmente al que afirmase que es tan sólo un precepto de la Iglesia, aunque lo razonable es sostener que es de

51. *In IV*, d. 18, q. 1, a. 1, ed. cit., p. 802.

52. *In IV*, d. 18, q. 1, a. 1, ed. cit., pp. 798-799.

53. *In IV*, d. 18, q. 1, a. 1, ed. cit., pp. 797-798, 804.

54. *In IV*, d. 18, q. 1, a. 1, ed. cit., p. 797.

55. *In IV*, d. 18, q. 1, a. 1, ed. cit., p. 799.

derecho divino»⁵⁶. En consecuencia, según Soto, *ius divinum* no es igual a *ab apostolis institutum* o a *de praecepto Ecclesiae*.

El sentido de *ius divinum* es todavía más claro si se tienen en cuenta otros lugares en los que Soto estudia también esta cuestión. Me refiero en primer lugar, a las cuestiones sobre los sacramentos, en general. En el a.2 de la q.5 de la d.1, al hablar de la institución de los sacramentos —«si los sacramentos han sido instituidos únicamente por Dios»— Soto afirma que los sacramentos solamente han podido ser instituidos por Dios, en el sentido de que todo cuanto pertenece a la esencia de los mismos —en lo que se refiere a la forma, la materia o el ministro necesario— no ha podido tener otro autor que no sea el mismo Dios; ni la Iglesia puede hacerlo⁵⁷.

Puede ocurrir sin embargo, que algo sea de *iure divino*, sin que, por eso, haya sido instituido inmediatamente por Cristo. Soto, que se plantea así la cuestión, la resuelve afirmando que la confesión —en cuanto a la forma, la materia y el ministro— es de *iure divino* en el sentido de que ha sido inmediatamente instituida por Cristo⁵⁸.

La institución de los sacramentos —argumenta Soto— puede plantearse de dos maneras, ya que de dos maneras puede decirse que uno es autor de los sacramentos: en cuanto que es la causa a la que por su naturaleza y según su propio derecho y autoridad corresponde hacerlo; y en cuanto que le ha sido concedido porque así se le ha confiado por quien tiene competencia para ello. Pues bien, Dios es autor de los sacramentos —e insisto, en lo que respecta a su forma, materia y ministro necesario— no sólo en el sentido de que han sido instituidos únicamente por Dios ni el de que nadie —a parte de Dios— ha podido hacerlo por su propia autoridad⁵⁹, sino en el de que han sido inmediatamente instituidos por Cristo.

En contra de esa institución inmediata por Cristo no sirven de objeción los textos de la Escritura, según los cuales a la Iglesia le ha sido conferida por el mismo Cristo toda la potestad (cfr. Mt 16, Jn 20), sin ninguna limitación: y la Iglesia, por tanto, podría instituir los sacramentos, cambiarlos, etc.... Y no sirven de objeción —dice Soto— porque, aunque es verdad que Cristo ha entregado a la Iglesia toda la potestad y que los apóstoles son vicarios y hacen las veces de Dios, «no lo son en lo que se refiere al régimen de la

56. *In IV*, d. 18, q. 1, a. 1, ed. cit., p. 799.

57. *In IV*, d. 1, q. 5, a. 2, ed. cit., p. 96.

58. *In IV*, d. 1, q. 5, a. 2, ed. cit., p. 97.

59. *In IV*, d. 1, q. 5, a. 2, ed. cit., p. 96.

Iglesia, en cuanto a la fe y a los sacramentos que son los fundamentos de la Iglesia: en la fe y los sacramentos tienen que transmitir lo que han recibido, no pueden construir otra fe ni instituir otros sacramentos ⁶⁰.

Aquí, pues, *ius divinum* quiere decir *a solo Deo: per se* y no *per commissionem*, es decir, no *ab apostolis*, aunque se entendiera que los apóstoles actuaban por encargo del mismo Cristo.

Dentro de estas cuestiones —en el a.4 de esta misma distinción— Soto aborda otra vez el tema de la institución divina de los sacramentos: «si Cristo pudo comunicar, a sus ministros, la potestad que tenía sobre los sacramentos». La cuestión, por tanto, se plantea no sólo de hecho sino también en cuanto a su misma posibilidad. Respecto a la potestad que Cristo tenía en cuanto Dios —la *potestas auctoritatis*— hay que decir que, por ser natural y exclusiva de Dios, el Señor no la comunicó a nadie ni siquiera podía hacerlo ⁶¹.

En cambio —es la cuestión de posibilidad—, sí pudo confiar a sus ministros la potestad —la *potestas excellentiae*— que, como hombre, tenía sobre los sacramentos. Porque no existe ninguna contradicción en que Cristo hiciera entrega de ella a los apóstoles o a su Iglesia ⁶². Y así pudo hacer que algunos —v.g. los apóstoles— instituyeran, con esa potestad, los sacramentos, a los que El uniría después la efectiva donación de la gracia santificante: con lo que esos sacramentos serían signos tan eficaces de la gracia y tan verdaderos sacramentos como si hubiesen sido instituidos por el mismo Cristo, ya que —en definitiva— se deberían a la institución de Cristo ⁶³.

Con todo —es la cuestión de hecho— Cristo jamás comunicó esta potestad: ni a la Iglesia, ni a los apóstoles ni a ninguna otra criatura ⁶⁴. Si alguien —prosigue Soto— llegase a afirmar lo contrario, no podría, por ello, ser tachado de hereje, pero esa posición iría abiertamente contra la Escritura y sería contraria a la manera que tiene la Iglesia de entender la institución divina de los sacramentos. Por eso, como Cristo es su único autor, sería más que temerario admitir que algún otro, además de El —a nadie confió la *potestas excellentiae*—, ha podido instituir los sacramentos o cambiar en algo cuanto pertenece a la materia, a la forma o a la necesidad de los mismos ⁶⁵.

60. *In IV*, d. 1, q. 5, a. 2, ed. cit., pp. 97-99.

61. *In IV*, d. 1, q. 5, a. 4, ed. cit., p. 101.

62. *In IV*, d. 1, q. 5, a. 4, ed. cit., p. 101.

63. *In IV*, d. 1, q. 5, a. 4, ed. cit., p. 104.

64. *In IV*, d. 1, q. 5, a. 4, ed. cit., p. 105.

65. *In IV*, d. 1, q. 5, a. 4, ed. cit., p. 105.

Existe además —ahora es en la d.18, q.1, a.1— otro texto que parece fundamental para determinar el pensamiento de Soto acerca del *ius divinum* de la integridad de la confesión. Si alguien argumenta —objeta Soto— que no hay diferencia alguna entre un precepto divino y otro eclesiástico, ya que la Iglesia no puede establecer ningún precepto si no es con la autoridad concedida por Dios —por lo que, en consecuencia, todos sus preceptos son divinos— ..., hay que decir lo que ya se escribió en el lib. 1 *De iustitia et iure*... Aquí se llama ley divina a la que Dios constituyó inmediatamente por sí mismo. El precepto de la confesión ha sido inmediatamente dado por Cristo, y por eso, se llama divino; lo que ha hecho la Iglesia es determinar el tiempo de su cumplimiento, algo que, evidentemente, es de derecho humano: cosa que, por otra parte, ha llevado a cabo con la autoridad conferida por el Señor⁶⁶. Por eso nadie puede dispensar de la confesión, ya que es de derecho divino en el sentido apuntado: es decir, en el que se dice de los sacramentos, que son los fundamentos de la Iglesia. Y en ese campo la Iglesia —y sus ministros— sólo tienen la facultad de administrarlos⁶⁷.

B. El «*ius divinum*» de la confesión auricular y secreta

a. La confesión auricular y secreta

Como ya había hecho anteriormente Cano, Soto relaciona también el carácter auricular y secreto de la confesión con su integridad. Dice expresamente: «Sobre este punto ya tratamos en el a.3 (de la d.18, q.2) de cómo los herejes tejen la cadena de sus errores. Porque la razón de negar la confesión auricular no es otra que la de llegar a la negación de la confesión de todos los pecados ocultos; en efecto, si se admite que sólo es necesaria la confesión pública, entonces se concluye suficientemente que, por derecho natural, no hay que hacer confesión de los pecados ocultos»⁶⁸.

Por confesión secreta y auricular se describe a la que se hace en secreto al sacerdote, confesando todos los pecados ocultos e internos «hasta los que son más secretos y ocultos del corazón»⁶⁹. De

66. In IV, d. 18, q. 1, a. 1, ed. cit., p. 802.

67. In IV, d. 18, q. 1, a. 5, ed. cit., pp. 819-220.

68. In IV, d. 18, q. 2, a. 6, ed. cit., p. 847; cfr. d. 18, q. 2, a. 3, ed. cit., p. 823.

69. In IV, d. 18, q. 2, a. 3, ed. cit., p. 823.

ésta —en lo que se refiere al modo: que se haga en secreto— afirma Soto que no es de la esencia de la confesión⁷⁰: sin ella la confesión es válida y verdadera. Pero, de hecho, este modo de confesarse de tal manera es necesario que, sin él, el sacramento de la Penitencia no podría perdurar en la Iglesia⁷¹.

b. *El «ius divinum»*

El modo secreto de confesarse es necesario —cierto que en relación con la pervivencia del Sacramento en la Iglesia— no sólo por derecho pontificio sino por derecho divino⁷². Y es instituido —dice Soto— en el momento mismo de la institución del Sacramento: se deduce de la necesidad de la confesión íntegra de los pecados y del carácter judicial del perdón sacramental. Se encuentra, por tanto, en el Evangelio⁷³. De ahí que la Iglesia no tenga potestad para cambiar en el futuro esa manera de confesarse —mandando por ejemplo, que se haga confesión pública de los pecados ocultos—; ya que, aunque ello no llevara consigo el cambio de la materia de la confesión, significaría una variación tan grande en la manera de confesarse que, al final, terminaría por hacerse intolerable⁷⁴.

3. D. De Báñez (a. 1579-80, 1591-1594)

A. *El «ius divinum» de la integridad de la confesión*

a. *La integridad de la confesión*

En la q.84, a.5 del Comentario a la III parte de la *Summa*, Báñez trata de la necesidad del sacramento de la Penitencia y precisa con claridad que la integridad de la confesión —«confesar todos los pecados mortales»— es necesaria, por derecho divino, para la salvación. Así consta expresamente —dice— en los cánones 7 y 8 del Concilio de Trento⁷⁵. Se insiste de nuevo en la misma doctrina, al hablar de la necesidad de la confesión, en el q.6, a.1 del Suplemento: «dado

70. *In IV*, d. 18, q. 2, a. 6, ed. cit., p. 847, 849.

71. *In IV*, d. 18, q. 2, a. 2, ed. cit., p. 821.

72. *In IV*, d. 18, q. 2, a. 6, ed. cit., p. 847.

73. *In IV*, d. 18, q. 2, a. 6, ed. cit., p. 847.

74. *In IV*, d. 18, q. 2, a. 6, ed. cit., p. 847.

75. *In III Sth.*, q. 84, a. 5, ed. cit., p. 526.

que la confesión es parte integral del sacramento de la Penitencia, es tan necesaria para la salvación como lo es el mismo sacramento: por institución divina es, pues, necesaria no sólo con necesidad de medio sino de precepto»⁷⁶. Y en el a.3 de esta misma cuestión —«si todos están obligados a la confesión»— se concreta que esta necesidad, por derecho divino, se circunscribe sólo a los que han pecado gravemente después de haber recibido el bautismo⁷⁷. Aquí Báñez entiende por confesión «la manifestación dolorosa de los pecados hecha al sacerdote en orden a obtener su perdón por el poder de las llaves»⁷⁸.

De la cuestión de la integridad de la confesión Báñez trata expresamente en la q.9, a.2 —«si la confesión tiene que ser íntegra»— y contesta afirmativamente. Lo hace en el mismo sentido que Cano y Soto. Sin embargo, a diferencia de estos autores, hace un tratamiento más práctico y menos especulativo y dogmático. Se detiene casi exclusivamente en cuestiones de tipo pastoral: qué hacer cuando se tiene la facultad de absolver en los casos reservados⁷⁹, si se da, y cuándo, la confesión informe⁸⁰, cuándo hay que repetir la confesión⁸¹... Entre estas cuestiones las que suscitan un mayor interés para nuestro propósito son, evidentemente, las que se refieren a la necesidad de confesar el número⁸² y las circunstancias⁸³ de los pecados mortales. Dice el autor —siguiendo al Concilio de Trento— que es necesaria la confesión numérica y específica, aunque para observarla —es la tesis clara de Báñez— es suficiente con que se haga de una manera que se pueda llamar humana: de lo que se trata es de mostrar al sacerdote la propia conciencia⁸⁴. La razón, en última instancia, está en que «la confesión de cada uno de los pecados al sacerdote es necesaria en el mismo sentido y por el mismo motivo que lo es el dolor de cada uno de los pecados ante Dios»⁸⁵.

Báñez, como argumentos a favor de la necesidad de la integridad de la confesión, aduce el de que «el pecador, al igual que el enfermo, debe mostrar todas sus enfermedades al médico, al sacerdote»; y el de que «el sacerdote oye la confesión de los pecados, en el lugar de

76. *In Supp. ad III Sth.*, q. 6, a. 1, ed. cit., p. 671.

77. *In Supp. ad III Sth.*, q. 6, a. 3, ed. cit., pp. 673-674.

78. *In Supp. ad III Sth.*, q. 7, a. 1, ed. cit., p. 695.

79. *In Supp. ad III Sth.*, q. 9, a. 2, ed. cit., p. 720.

80. *In Supp. ad III Sth.*, q. 9, a. 2, ed. cit., pp. 720-724.

81. *In Supp. ad III Sth.*, q. 9, a. 2, ed. cit., p. 725.

82. *In Supp. ad III Sth.*, q. 9, a. 2, ed. cit., pp. 728-729.

83. *In Supp. ad III Sth.*, q. 9, a. 2, ed. cit., pp. 729-733.

84. *In Supp. ad III Sth.*, q. 9, a. 2, ed. cit., p. 744.

85. *In Supp. ad III Sth.*, q. 9, a. 2, ed. cit., p. 745.

Dios: por eso, lo mismo que el dolor de los pecados —que se tiene delante de Dios— ha de extenderse a todos los pecados mortales, así también la confesión que se hace al sacerdote ha de ser de todos los pecados»⁸⁶.

b. *El «ius divinum»*

Con relación a este punto Báñez se limita a afirmar —sin más— que la confesión ha de ser íntegra por derecho divino. Y lo hace siempre dentro del contexto más amplio de la necesidad del sacramento de la Penitencia y de la confesión, parte integral del sacramento.

B. *El «ius divinum» de la confesión auricular y secreta*

a. *La confesión auricular y secreta*

A esta cualidad de la confesión Báñez se refiere en el a.4 de la q.9 del Suplemento a la *Summa*. Aquí hace un planteamiento del tema muy similar al de Cano y, sobre todo, Soto, a quien sigue muy de cerca: «la cuestión —dice— es si esa condición (de la confesión), es decir, que sea secreta es necesaria *ad rationem sacramenti* o sólo con necesidad de precepto». «Cuando se habla de confesión secreta —sigue diciendo—, quiero decir, de parte del penitente: es decir, si éste está obligado a confesarse secretamente con el sacerdote o puede hacerlo públicamente»⁸⁷.

La respuesta es la misma que da Soto: «la condición de que sea secreta no pertenece a la esencia del sacramento». Ya que lo verdaderamente necesario es el sometimiento de los pecados al poder de las llaves, mediante la manifestación de los mismos; y esto puede hacerse tanto pública como secretamente. Aunque, como se prueba por el capítulo 5 de la sesión 14 del Concilio de Trento, no hay precepto divino alguno que obligue a seguir el modo de confesarse públicamente⁸⁸. En cambio, aunque ciertamente no pertenece a la esencia de la confesión, el modo secreto de confesarse sí es necesario para su existencia y continuidad en el uso de la Iglesia⁸⁹. Otra manera

86. *In Supp. ad III Sth.*, q. 9, a. 2, ed. cit., p. 719.

87. *In Supp. ad III Sth.*, q. 9, a. 4, ed. cit., p. 748.

88. *In Supp. ad III Sth.*, q. 9, a. 4, ed. cit., p. 748.

89. *In Supp. ad III Sth.*, q. 9, a. 4, ed. cit., p. 748.

de proceder sería absolutamente intolerable y se opondría a la ley natural.

b. *El «ius divinum»*

Pero, ¿este modo de confesarse secretamente es necesario, por derecho divino, para que la confesión siga existiendo en la Iglesia? Y en caso afirmativo, ¿qué sentido tiene aquí la expresión *ius divinum*?

Báñez no usa, en este contexto, la expresión *ius divinum*. Habla, sin embargo, de que la institución de la confesión secreta se encuentra en el evangelio, en los textos en los que se habla de la institución del sacramento de la Penitencia y de la confesión. El carácter judicial del perdón sacramental que reclama la manifestación de todos los pecados, aún los más ocultos, prueba suficientemente el modo secreto de la confesión; ya que la ley natural y la recta razón piden que los pecados ocultos se manifiesten sólo en secreto y no públicamente⁹⁰. Son las mismas razones empleadas por Cano y Soto, como ya se vio anteriormente.

III. CONCLUSIÓN

Al comienzo de estas páginas, cuando se señalaban los objetivos y algunas de las cuestiones implicadas en el tema de esta investigación, decía que me acercaba a la teología española del XVI, tan sólo en cuanto es testigo de la interpretación del Concilio de Trento. La pregunta, pues, que me he formulado constantemente se puede expresar más o menos así: dado que el Concilio de Trento habla de que la integridad de la confesión es necesaria por derecho divino, y que el modo secreto de confesarse —dice el mismo Concilio— no es ajeno a la institución y mandato de Cristo, ¿cómo son entendidos por la teología española de ese siglo los diferentes miembros de esas afirmaciones? En concreto, ¿qué se quiere decir con «confesión íntegra», «confesión auricular y secreta», y «*ius divinum*» referido tanto a la integridad como al modo secreto de la confesión? ¿Esas expresiones tienen el mismo significado, antes y después del Concilio?

90. *In Supp. ad III Sth.*, q. 9, a. 4, ed. cit., pp. 748-749.

El período analizado comprende los años que van desde 1550 a 1594. Me parece que es una etapa suficientemente amplia como para constatar esa interpretación; sobre todo si —como es el caso de este estudio—, se trata de autores significativos, que estuvieron en el Concilio o son utilizados después para explicar el sentido mismo de las afirmaciones conciliares. Ejemplo del primer caso es Cano; y del segundo, Soto: al que recurre Báñez para comentar los cánones y capítulos tridentinos.

Respecto de la primera cuestión —*el sentido del «ius divinum» de la integridad de la confesión*— el pensamiento de los autores es unánime: existe, por derecho divino, la obligación de confesar todos los pecados mortales, tanto los públicos o externos como los ocultos o secretos, con tal de que se hayan cometido después del bautismo. Eso es lo que se entiende por *confesión integral*. Soto subraya, además, que hay que confesar todos los pecados con sus circunstancias, se trate de pecados del corazón, de palabra o de obra. Lo mismo afirma Báñez. En caso contrario, la confesión es inválida y sacrílega, debiendo —en consecuencia— repetirse de nuevo.

La tesis de la necesidad —consiguientemente de la obligación— de la integridad de la confesión está, en todos los autores analizados, estrechamente ligada a la necesidad del sacramento de la Penitencia y a la necesidad de la confesión, en cuanto parte integral y cuasi materia del sacramento. Son, evidentemente, cuestiones tan relacionadas entre sí que Soto no duda en afirmar que es la misma existencia y necesidad del sacramento y de la confesión sacramental lo que se está cuestionando cuando no se admite la integridad de la confesión. A no ser que —y es otra manera de rechazar la necesidad de la integridad— lo que se esté negando sea la existencia de pecados internos y del corazón.

La argumentación empleada en favor de la integridad es también —con ligeras variantes— constante y casi unánime: es necesaria por el carácter judicial del perdón sacramental; los sacerdotes, en la confesión, perdonan los pecados como vicarios de Cristo y en la autoridad de Dios: y Dios no puede perdonar uno sólo de los pecados mortales sin que se perdonen al mismo tiempo todos los demás; la confesión de cada uno de los pecados es tan necesaria y lo es en el mismo sentido que lo es el dolor de los pecados ante Dios.

Acerca del sentido del *ius divinum* con que esa necesidad de la integridad es necesaria —en el doble sentido de necesidad de medio y de precepto— existe también una línea constante de interpreta-

ción. Quiere decir que la integridad ha sido exigida y preceptuada, como necesaria, inmediatamente por Cristo. Así consta por la Escritura (Mt 16, Mt 18 y Jn 20) y el uso de la Iglesia y de la Tradición: se deduce inmediata y necesariamente de la institución del sacramento de la Penitencia, hecha por el Señor. Cano y Soto tienen mucho cuidado en resaltar que no se podría hablar de *ius divinum* —en el sentido que ellos lo hacen—, si la integridad de la confesión hubiera sido determinada «*ab apostolis*», «*ab Ecclesia*», «*de praecepto Ecclesiae*», «*a quadam universalis Ecclesiae traditione*», al estilo de las determinaciones conciliares.

Por eso la Iglesia nunca podrá dispensar o variar la doctrina sobre la integridad de la confesión. Esta es, en definitiva, la conclusión a la que los autores —sobre todo Cano y Soto— pretenden llegar en su exposición.

En relación con la segunda cuestión —el «*ius divinum*» de la confesión auricular y secreta— hay que afirmar igualmente que todos los autores coinciden en sus conclusiones. Se trata de una cuestión en la que se debe distinguir, no obstante, entre lo que es necesario para la esencia de la confesión y lo que es necesario para el uso y existencia de la confesión.

Particularmente Cano insiste en la conexión existente entre la cuestión de la integridad y el carácter secreto de la misma: éste —el modo secreto de confesarse—, dice, es el medio necesario para observar la integridad. Por su parte Soto —que llama también la atención sobre la relación que se da entre esas cuestiones— pone el énfasis en que el modo secreto de confesarse es de absoluta necesidad para que el sacramento de la Penitencia pueda perdurar en la Iglesia. Esta misma doctrina es recogida por Báñez, al comentar los cánones y el capítulo 5 de Trento sobre la confesión auricular y secreta.

Acerca del *ius divinum* de la confesión auricular y secreta Cano afirma, sin vacilaciones, que lo es en el mismo sentido que el de la integridad. El modo secreto de confesarse no es invención de los hombres ni de la Iglesia. Eso sí, se deriva del hecho de que haya que confesarse de todos los pecados y, como es evidente, haya que hacerlo de manera racional y humana. Nada nuevo dice Soto a este respecto, a parte de subrayar que, por esa razón, la Iglesia, en el futuro, no podrá cambiar esa manera de confesarse secretamente. Por su parte Báñez recoge las palabras de Trento: «el modo de confesarse secretamente no es extraño a la institución y mandato de Cristo». Lo que hace, sin embargo, es recurrir a Cano y a Soto para explicar sus afirmaciones.

Una consideración se impone, pues, al cerrar estas páginas. Para los teólogos estudiados, la integridad de la confesión y el modo secreto de confesarse pertenecen a lo que es inmutable en la doctrina de la Iglesia sobre ese sacramento. Por consiguiente, toda renovación litúrgica o disciplinar deberá hacerse siempre con absoluta fidelidad a esos postulados doctrinales. Otra cosa sería desvirtuar la doctrina sobre la fe y los sacramentos que, por haber sido puestos por Cristo, nadie puede modificar.

Es así como entendieron la doctrina sobre estos puntos antes de que se celebrara Trento. Y así la siguieron explicando y defendiendo después de la celebración del Concilio. Nada tuvieron que cambiar.

